25e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 11 12 MARS 1903

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Peut-on, en sûreté de conscience, prendre des actions sur les maisons de jeux, et par exemple acheter des actions du cercle ou maison de jeux de Monaco, ou autres maisons semblables? Je serais content de le savoir et pour moi et pour les autres.

En achetant ces actions, ne favorise-t-on pas les passions humaines, et n'en sommes-nous pas responsables jusqu'à un certain point? Il est vrai aussi que si nous n'achetons pas ces actions à gros revenus, les autres les achèteront.

R. — *Non licet*, et cela pour deux raisons : 1o à cause de la loi canonique positive qui interdit la *negotiationem pure lucrosam* aux clercs ; 2o à cause de la *coopération.*

1o Quelque larges que se montrent les canonistes et moralistes de ces derniers temps pour permettre aux clercs certaines sortes de commerce et donner une interprétation bénigne de la loi canonique qui régit cette matière, tous cependant s'arrêtent devant le cas de la *negotiatio*, même par mandataire interposé, quand celle-ci n'est pas industrielle, mais *purement lucrative*. C'est ainsi que le sentiment commun des auteurs réprouve (pour les clercs) le placement de leurs fonds en actions de banques ou de toute autre société ou entreprise analogue ayant pour but le bénéfice à réaliser sur simple change d'argent ou manipulation de valeurs de Bourse. La *negotiatio mere lucrosa* visée en particulier par Benoît XIV se réalise bien dans ce cas-là. Donc.

Une maison de jeu, au sens où vous l'entendez, comme à Monaco par exemple, est incontestablement une entreprise financière à but de pur lucre sans intervention industrielle de travail humain. Acheter de pareilles actions, c'est assurément prendre part à l'entreprise et faire œuvre de spéculation financière à but de pur lucre, tout comme dans les banques. Nous ne voyons pas, dès lors, comment on pourrait autoriser une pareille spéculation chez les ecclésiastiques.

Il ne sert à rien de répondre que l'achat d'une ou de quelques actions n'est qu'un simple placement d'argent, pour qui n'est pas gros actionnaire, membre du conseil d'administration ; car le placement d'argent se complique ici de la caractéristique propre à l'*action*, qui, outre les responsabilités financières possibles qu'elle entraîne pour l'actionnaire quelconque en cas d'insuccès de l'entreprise, est toujours un élément efficace d'influence active sur la marche des opérations que se propose la société. D'ailleurs, cette même objection aurait toute sa raison d'être à propos des actions de sociétés purement financières ; or, celles-là jusqu'à présent nous sont interdites, et le jour où elles seraient accessibles aux ecclésiastiques, on pourrait se demander ce qui resterait de la loi prohibitive de *negotiatio* aux clercs et de la doctrine de Benoît XIV sur ce sujet.

2o Une seconde raison, générale celle-là, applicable à tout le monde, interdit d'acheter des actions de mauvaises sociétés de jeux : la *coopération*. Or, ici le mal de l'œuvre principale visée par la société financière est certain.

Le jeu en tant que jeu n'a pas déjà, et pour bonnes causes, les faveurs des moralistes à son actif. Bien que *per se* licite, il comporte à peu près toujours tant et de si périlleux *per accidens* qu'on ne peut s'y livrer difficilement sans quelque péché. A fortiori quand il s'agit du jeu et de la manière de jouer qui se pratiquent dans les tripots plus ou moins distingués qui s'appellent maisons de jeux.

Qu'il y ait, pour un tel, et dans telles circonstances particulières données, possibilité de jouer *tuta conscientia*, mêmes de très grosses sommes, dans ces maisons, nous en convenons volontiers. Mais c'est là une exception qui précisément confirme la règle générale d'appréciation désavantageuse dont ces lieux suspects sont l'objet dans l'opinion public et auprès de la police.

La maison de jeu, la société financière qui la fait marcher, les œuvres qui s'y accomplissent soit comme jeu, soit comme conséquences du jeu, constituent donc bien une œuvre immorale dans son ensemble, donc condamnable, et à laquelle on ne saurait participer à titre de coopération matérielle

en dehors des règles établies par les moralistes sur ce point délicat.

Parmi ces règles, il en est une qui peut nous dispenser d'examiner les autres. La voici : la coopération matérielle n'est exempte de culpabilité qu'autant qu'une raison *proportionate gravis* excuse le coopérateur en lui faisant éviter quelque sérieux préjudice dont il aurait à souffrir s'il s'abstenait de coopérer. Or, quelle peut bien être, je vous prie, la raison grave, le *damnum grave* à éviter, qui autoriserait un prêtre à acheter des actions pareilles ? De raisons, nous n'en pouvons guère soupçonner qu'une seule : le désir de s'enrichir à bon compte, de réaliser un gros gain dans une spéculation financière avantageuse.

Voilà précisément la raison que l'Eglise trouve, non seulement insuffisante, mais mauvaise, chez ses clercs en matière de *negotiatio*. Elle a par dessus tout peur de les voir courir après le lucre, *sola cupidine lucri*. Elle permet qu'ils se fassent payer le juste salaire de leur travail personnel en cas de labeur industriel auquel ils prêteraient directement ou indirectement leur concours, mais c'est tout. La recherche du pur lucre dans la *negotiatio* est déclarée incompatible avec leur caractère sacré de ministres de Dieu, eussent-ils même l'intention d'affecter à de bonnes œuvres les bénéfices par eux réalisés.

Donc, point de raison capable d'excuser la coopération matérielle à l'œuvre diabolique des maisons de jeux.

Conclusion : à la question posée nous répondons sans hésiter, *non licet*.

Ceci dit, deux observations nous restent à présenter pour éviter toute équivoque dans l'interprétation de notre solution. Il est bien entendu, par l'exemple même très particulier qu'on nous en donne, que nous visons seulement les maisons de jeux mauvaises, au sens que précise notre correspondant. S'il s'agissait d'un cercle, d'un patronage, de toute œuvre à but de récréations honnêtes pour ceux qui la fréquentent, évidemment l'argument susdit de la coopération prohibée ne porterait pas. Le premier argument même serait dans la plupart des cas inapplicable aussi, étant donnée que la raison de spéculation financière vînt à faire défaut.

Nous voulons, en second lieu, faire remarquer le soin que nous avons pris d'employer en latin le mot *negotiatio*, auquel, dans la présente question, ne répond pas exactement la traduction française *commerce* ou *négoce*. Un commerçant, un négociant, sont, dans l'état actuel de nos mœurs, tout autre chose par exemple que des spéculateurs de Bourse. Les actions de sociétés de commerçants ou de négociants peuvent être permises aux clercs, en raison précisément du caractère industriel de ces sociétés où le gain, s'il y en a, est la rémunération d'un travail humain, d'un labeur personnel ou de main d'œuvre, qui est tout autre chose que la recherche du gain pur *ratione sui* dans les spéculations proprement dites financières.

Aussi, en langue canonique, prend-on le mot *negotiatio* dans un sens générique, et le divise-t-on ensuite en deux espèces nettement différentes : *negotiatio industrialis* et *negotiatio pure lucrosa*. Cette distinction est à retenir pour rectifier l'erreur des gens qui prétendent que le *commerce* en général (toute *negotiatio)* est interdit aux clercs. Elle sert aussi à mieux saisir la raison spéciale de la prohibition qui leur défend la *negotiatio mere lucrosa* (spéculation purement financière) comme dans le cas particulier qu'on soumet aujourd'hui à notre jugement.

Revoir sur cette question du *commerce défendu aux clercs* des articles très étudiés et détaillés, publiés déjà dans l'*Ami du Clergé*. (Cf. *Tables* des années précédentes).

Q. — Tout péché mortel commis par le communiant avant que les saintes espèces soient entièrement consommées constituerait-il un sacrilège ?

R. — Nous n'avons point trouvé cette question traitée par les théologiens, et nous n'en sommes pas étonné. Jusqu'à notre époque, où des expériences ont prouvé certainement que les saintes espèces se conservaient encore assez longtemps avant d'être entièrement consommées, les théologiens pensaient que quelques minutes suffisaient à cette pleine et entière altération, et ils ne supposaient pas possible qu'une personne communiant en état de grâce pût immédiatement après commettre un péché mortel. Mais maintenant cette question peut bien ne plus sembler inutile ou oiseuse. C'est pourquoi nous dirons en toute simplicité ce que nous en pensons.

I. Nous sommes tout à fait porté à croire que tout péché mortel commis par un communiant, avant que les saintes espèces qu'il a reçues soient entièrement altérées de manière à ne plus pouvoir contenir aucunement le corps de Notre-Seigneur, doit constituer d'abord un sacrilège *matériel*. Et notre raison la voici :

Ce qui fait le sacrilège dans la communion indigne, ce n'est pas précisément parce qu'on reçoit Notre-Seigneur en état de péché mortel, car pendant que Notre-Seigneur vivait, bien des personnes en état de péché mortel l'ont reçu chez elles, sans pour cela commettre un sacrilège. — Ce n'est pas non plus l'injure qu'on veut lui faire, car plus d'une personne en état de péché mortel pourrait vouloir recevoir Notre-Seigneur même avec respect et n'en commettrait cependant pas moins un sacrilège. — Mais, selon saint Thomas, ce qui fait avant tout le sacrilège, c'est la profanation du sacrement qui est un signe, par conséquent c'est la falsification du signe sacré sacramentel. L'Eucharistie nous étant donnée sous forme de nourriture ne peut être que pour ceux qui sont vivants spirituellement, comme la nourriture matérielle ne peut être que pour ceux qui sont vivants physiquement ou matériellement. Donc,

vouloir prendre cette nourriture, qui ne peut et ne doit être que pour ceux qui vivent spirituellement, tout en étant dans l'état de mort spirituelle, c'est la profaner indignement, puisque c'est en rendre absolument fausse la signification voulue par Notre-Seigneur et en rendre l'effet impossible, et agir directement contre l'institution de ce sacrement que Notre-Seigneur a établi pour signifier et produire une augmentation de grâce sanctifiante en quelqu'un qui doit déjà l'avoir. Cette profanation pourrait être singulièrement encore aggravée s'il s'y joignait l'intention d'insulter Notre-Seigneur.

Pour qu'il n'y ait pas de sacrilège, ce sacrement demande donc l'état de grâce, et par conséquent il le demande tant qu'il reste comme sacrement. Or il reste comme sacrement tant que les espèces sacramentelles ne sont pas entièrement consommées ; et, de l'aveu de tous les théologiens, pendant tout ce temps-là il peut produire une augmentation de grâce, et il la produit infailliblement si les dispositions du commencement s'améliorent, et si l'on continue à bien prier. Mais si, au lieu de cela, on vient à commettre un péché mortel, on profane le sacrement qui existe encore, et cette nourriture qui doit être la nourriture des vivants, devient celle d'un mort et achève de se consommer chez un mort. Nous ne voyons pas du tout ce qu'on peut répondre à cette raison.

De plus, ce serait singulièrement manquer de respect à Notre-Seigneur qui est encore en nous substantiellement et lui faire une injure grave, que de commettre alors un péché mortel ; et cette raison fortifie encore la première.

Ajoutons qu'un péché mortel d'impureté surtout extérieur renferme, comme le reconnaissent tous les théologiens, une inconvenance et une répugnance toutes spéciales envers l'Eucharistie qui est le pain des anges et le vin qui engendre les vierges. Cependant, de même qu'au moment où l'on s'approche de la sainte communion, tout autre péché mortel constitue aussi bien un sacrilège qu'un péché contre la pureté, il en doit être de même après, tant que les saintes espèces subsistent.

II. Nous n'avons parlé jusqu'ici que de sacrilège matériel ; pour qu'il devînt *formel*, c'est-à-dire un véritable péché, il faudrait en plus connaissance et volonté, c'est-à-dire qu'il faudrait que le pécheur sût que les saintes espèces subsistent encore en lui et qu'il y a sacrilège à faire alors un péché mortel, et que malgré cela il voulût le commettre. Or, en supposant une personne assez mauvaise et assez corrompue pour commettre un péché mortel presque aussitôt après la communion, il pourra très bien arriver qu'il n'y ait pas un sacrilège réel et formel, par défaut de connaissance ou de réflexion sur ce que nous venons de dire. Il existerait cependant, si, sans se rendre compte pourquoi, cette personne croyait vraiment faire un sacrilège, et péchait quand même.

Q. — A propos du secret de la confession (p. 332), vous dites :

« Quant à l'*usage*, la loi du *sigillum* ne le prohibe qu'autant que l'usage entraine, même indirectement, la *révélation.* »

Ce qui veut dire que l'*usage* est permis quand il n'entraîne pas péril de révélation, directe ou indirecte.

Ne trouvez-vous pas que votre proposition ressemble beaucoup à la suivante, condamnée par Innocent XI le 18 nov. 1682 ?

« *Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione* et gravamine pœnitentis, nisi aliud multo gravius ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur. » — Voir les explications données de cette proposition dans Lehmkuhl, 7e édition, t. II, p. 335-336 ; Génicot, 3e édit., t. II, p. 419.

R. — Vous n'avez pas remarqué avec une attention suffisante tous les termes de la solution à laquelle vous faites allusion. Il y est parlé à plusieurs reprises du *gravamen pœnitentis* comme criterium régulateur prohibitif de l'usage des connaissances acquises au confessionnal.

Comme la question proposée ne comportait pas une dissertation complète *ex professo* sur toute la matière du *sigillum*, on a insisté principalement sur les principes dont l'application pouvait être utile au cas proposé, sans entrer en des détails qui n'étaient point demandés. C'est ainsi que la difficulté du *gravamen*, à peu près nulle *in casu*, a été indiquée seulement d'un mot rapide, et rattachée, comme un effet possible à éviter, au péril de la révélation. Voici, en effet, ce que nous disions :

Les théologiens entendent par révélation la manifestation externe 1° de tout péché quelconque reçu en confession ; 2° de toute confidence ou détail y connexe... ; 3° de tout détail connu au confessionnal dont la révélation serait de nature, comme on dit, à *offerre gravamen pœnitenti*, à contrister, à ennuyer le pénitent, à rendre de quelque façon que ce soit désagréable l'acte de se confesser pour une autre fois, à donner enfin un regret quelconque d'avoir fait des confidences au confesseur en tant que tel.

Et nous ajoutions :

Il y aurait tout un monde de *casus* à étudier à part pour l'interprétation pratique de cette règle générale. Nous n'avons point le temps ni aucunement le besoin d'y entrer pour le moment. Arrivons à la difficulté proposée.

Là-dessus vous détachez de l'article une phrase toute seule, celle-ci : « Quant à l'usage, la loi du *sigillum* ne le prohibe qu'autant que l'usage entraîne même indirectement la révélation. » Et vous mettez cette phrase en opposition avec une proposition bien connue, condamnée par décret du Saint-Office, 18 nov. 1682.

Voici notre réponse. Vous n'avez bien lu et compris ni notre texte, ni le texte de la proposition condamnée, ni le texte des auteurs que vous alléguez, Lehmkuhl et Génicot. Nous allons vous prouver tout cela *per partes*, comme on dit en argumentation scolastique.

Et d'abord, le décret de 1682. Le voici en entier :

Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione et gravamine pœ-

nitentis, nisi aliud multo majus ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur; addita deinde explicatione, sive limitatione, quod sit intelligenda de usu scientiæ et confessione acquisita cum gravamine pœnitentis, seclusa quacumque revelatione, atque in casu quo multo majus gravamen ejusdem pœnitentis ex non usu sequeretur, — statuerunt (Patres Congregationis) dictam propositionem, *quatenus admittit usum dictæ scientiæ cum gravamine pœnitentis*, omnino prohibendam esse, etiam cum dicta explicatione sive limitatione; et præsenti decreto prohibent ne quis ultra audeat talem doctrinam publice aut privatim docere aut defendere, sub pœnis arbitrio S. Congregationis infligendis, mandantes etiam universis sacramenti pœnitentiæ ministris ut ab ea in praxim deducenda prorsus abstineant.

La condamnation, disons plus exactement la prohibition, vise non pas la révélation prise au sens formel de communication faite d'un péché à des tiers, mais toute manifestation implicite ou usage de connaissances acquises en confession, qui pourraient *afferre gravamen pœnitenti*.

Certains docteurs casuistes avaient enseigné que l'on pouvait distinguer entre *gravamen* et *gravamen*, et que, entre deux *gravamen* à subir par le pénitent, on pouvait choisir le moindre; en d'autres termes, ils regardaient comme licite la violation du *sigillum* quand le pénitent devait lui-même avoir un dommage ou ennui beaucoup moindre à pâtir du fait de cette violation que de l'observation absolue de la loi du secret.

C'était une voie ouverte à de gros abus. L'estimation relative du moindre *gravamen* pour le pénitent étant laissée au caprice des jugements du confesseur, il y avait là une source d'illusions gravement préjudiciables aux intéressés. Mais surtout, la persuasion que le confesseur pourrait, même sur un pareil motif, traduire au dehors les confidences du confessionnal, était de nature à rendre pénible, odieuse même la pratique du sacrement de Pénitence. Aussi le S.-Office, pour couper court à ces difficultés et inconvénients fâcheux, a-t-il nettement déclaré que le confesseur devait considérer comme interdite pour lui toute attitude externe, conséquente à la confession, qui serait de nature à causer le moindre *gravamen* au pénitent, sans distinction aucune entre *gravamen majus* et *gravamen minus*.

Vous voyez qu'il ne s'agit point ici de la révélation directe ou indirecte du péché en soi, mais de la considération spéciale de l'impression du pénitent dans l'abus des confidences sacramentelles, et, par contre-coup, du tort qu'en recevrait le sacrement lui-même dans l'opinion des fidèles.

Comment avez-vous pu identifier notre proposition avec celle du Saint-Office? La fin de celle-ci, qui l'explique, n'est-elle point exactement la doctrine que nous avons défendue, nous aussi, *obiter* il est vrai, comme complément et commentaire des deux lignes qui, prises à part, vous ont choqué? Ces deux lignes, prises à part, ne présentent pas plus notre enseignement que les premières lignes du décret, isolées aussi, n'en donnent la véritable signification.

Votre critique nous a d'autant plus étonné que vous aviez le texte complet du décret dans Génicot cité par vous.

Et à propos de Génicot, voulez-vous bien relire avec nous ceci, n. 388? « *Generalis regula est, licitum esse uti notitia confessionis ubi nulla revelatio intervenit, nec ullum gravamen pœnitenti infertur.* » C'est précisément cette règle que nous avions sous les yeux et que nous avons commentée en rédigeant notre réponse. Notre malheur, en ce qui vous concerne, est de n'avoir pas tenu compte autant de la seconde partie de la règle que de la première; mais, encore une fois, de cette seconde partie nous n'avions pas besoin pour la résolution du cas proposé, vous en convenez vous-même. Nous l'avons mentionnée cependant, en termes ce semble assez énergiques dans le passage de notre article rapporté plus haut.

Lehmkuhl — et tout le monde d'ailleurs — donne la même règle générale en termes équivalents. Nous ne voyons pas dès lors comment vous avez pu nous croire en danger d'être écrasé sous la triple autorité de Lehmkuhl, de Génicot et du Saint-Office.

Notre tort, car enfin il faut bien tout de même vous donner un peu raison, notre tort a été de faire un article trop court. Espérons que vous ne nous en garderez pas rancune et que celui-ci vous donnera toute satisfaction. (Voyez, au besoin, le commentaire de la proposition condamnée, dans l'ouvrage classique de Viva, *Theses damnatæ*, ed. Patav., 1723, p. 565).

Q. — Il est reconnu que nous, Français, nous avons une manière vicieuse de prononcer le latin, comme vous l'avez dit l'année dernière. Adopter isolément la prononciation *italienne* dans les prières publiques, paraîtrait au moins une forte originalité, pourrait étonner et même choquer les fidèles. Il serait à désirer qu'un congrès de prêtres ou de savants décidât cette *correction*. Mais, en attendant cette mesure générale, serait-il permis à un prêtre d'adopter la prononciation italienne dans ses prières particulières et même dans la récitation privée du bréviaire? Il semble qu'en agissant ainsi, on dirait ces prières d'une manière plus convenable, et par conséquent plus agréable à Dieu.

R. — Pour le bréviaire, aucune difficulté. Chaque prêtre est libre d'adopter la prononciation qu'il lui plaît dans la récitation privée de son office.

Nous en dirions autant du curé qui adopterait la prononciation italienne dans son église, si ce n'étaient les trois inconvénients suivants: 1° l'étonnement des fidèles, étonnement qui serait bientôt dissipé; 2° l'anomalie qu'il y aurait dans une église à entendre le prêtre prononcer le latin d'une manière, ses chantres et le peuple d'une autre; 3° l'inconvénient d'introduire dans une église une réforme que le successeur très probablement ne soutiendra pas.

Mais, s'il s'agit d'une réforme générale, des prêtres, même en congrès, n'ont aucune autorité

pour en décider. Et ils n'ont chance d'obtenir une décision de l'autorité compétente que si la réforme est assez mûrie pour pouvoir être tolérée ou imposée d'office. Qu'on étudie, qu'on s'exerce en particulier, si l'on veut, qu'on tente des essais ; mais le moment n'est pas venu d'espérer une réforme générale.

Q. — Un pénitent a des fautes graves. De soi il faut lui donner une pénitence grave.

Le confesseur pourrait-il dans ce cas donner une pénitence légère et ajouter qu'il accomplira, lui personnellement, une pénitence grave au nom du pénitent?

Son but est, par exemple, de toucher ce dernier.

R. — Nous pourrions *à priori* répondre affirmativement. C'était la pratique de saint François-Xavier et de bien d'autres saints, et il ne peut être que très louable de chercher à imiter les saints. Mais nous voulons répondre aussi théologiquement, et pour cela nous allons résumer brièvement les principes théologiques relatifs à l'imposition de la pénitence.

La satisfaction étant une des parties du sacrement de pénitence et en formant le complément, le prêtre doit toujours en imposer une, comme *ministre* devant veiller à l'intégrité du sacrement. Il le doit comme *juge*, pour venger les droits de Dieu qui ont été outragés par le pénitent. Il le doit comme *médecin*, afin de chercher par là à guérir les maladies spirituelles de son pénitent et à le préserver des rechutes; aussi selon le concile de Trente les pénitences imposées doivent être, tout à la fois, *vindicatives* et *médicinales*.

Comme *vindicatives*, elles doivent être proportionnées, au moins d'une certaine manière, à la gravité et au nombre des péchés ; par là-même, *de soi*, il faut imposer une pénitence grave à un pénitent qui accuse des péchés graves non encore absous, et une pénitence plus grave pour plusieurs péchés mortels que pour un seul. Comme *médicinales*, elles doivent être proportionnées à la faiblesse et aux besoins spirituels du pénitent. Ce sont ces deux choses-là que le confesseur, avec un art exquis, doit chercher à combiner ensemble et à tempérer l'une par l'autre. Il faut bien prendre garde surtout de donner au pénitent une charge trop lourde pour lui, qui l'écraserait à cause de ses forces trop débiles, ou qu'il rejetterait bien vite sans en rien prendre ni garder ; il faut prendre garde d'étouffer, sous le poids d'une pénitence trop forte, les faibles flammes d'amour divin qui commencent à s'allumer dans son cœur, comme on étouffe un petit feu quand on le couvre d'une lourde charge de bois ; il faut prendre garde enfin de lui donner un remède excellent en lui-même, mais trop énergique pour lui et qui le tuerait au lieu de le guérir. Ce sont les comparaisons que donnent les théologiens.

C'est pourquoi saint François de Sales et d'autres après lui disent qu'il vaut mieux pécher par trop de douceur que par trop de rigueur, et risquer d'envoyer son pénitent pour un temps un peu plus long en purgatoire en lui donnant une pénitence peu considérable, qu'en enfer en lui en imposant une trop forte qu'il ne ferait pas, ou qui le dégoûterait de revenir à confesse.

Aussi tous les théologiens admettent qu'il est des raisons permettant certaines fois au confesseur de ne pas donner à son pénitent coupable de péchés mortels une pénitence grave et proportionnée à ses fautes, et ces raisons sont tirées, ou bien de la faiblesse physique ou morale du pénitent ; ou de la miséricorde de Dieu qui lui offre une indulgence, de jubilé par exemple, à gagner ; ou du sacrement lui-même que le confesseur ne veut pas rendre odieux à son pénitent, qu'il veut au contraire exciter à y revenir plus souvent, en se montrant très miséricordieux ; ou enfin de la générosité d'un autre qui s'offre à satisfaire pour le pénitent, extra-sacramentellement il est vrai, mais cependant efficacement : car, si on ne peut pas mériter pour un autre, on peut satisfaire.

Or dans le cas qui nous est soumis, il y a cette double ou triple raison de la générosité du confesseur qui veut satisfaire pour le pénitent, du bien spirituel de son âme qu'il veut toucher, et sans doute aussi de sa faiblesse qu'il veut ménager.

Q. — Les fiançailles contractées en Espagne sans écriture publique sont invalides : « An sponsalia quæ in Hispania contrahuntur absque publica scriptura sint valida? Resp. *Negative.* » (S. C. C., 31 janvier 1880. — *Acta S. Sedis*, t. XIII, p. 191).

Cette disposition a été étendue à l'Amérique latine par décret de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques extraordinaires le 1er janv. 1900. Je ne puis citer de recueil où se trouve ce décret. Je le trouve, ainsi que ce qui suit, dans une Revue de notre diocèse.

La même Congrégation a donné une déclaration approuvée par S. S. Léon XIII le 5 nov. 1901, statuant que cette nullité regarde le for extérieur et le for intérieur (je traduis de l'espagnol en latin, n'ayant pas le texte original sous la main) : « Invalida sunt, necne, supradicta sponsalia sine publica scriptura, etiam in foro interno ? Resp. *Affirmative*, i. e. invalida esse etiam in foro interno. »

Voilà le Droit. Voici les confesseurs et professeurs :

1° Les uns disent : *a)* Reste le droit naturel, avec les obligations découlant des promesses réciproques, telles que les expose le traité *de Justitia*.

b) Reste l'obligation résultant d'une promesse spontanée et acceptée.

c) Reste surtout l'obligation de réparer le *damnum ex deceptione proveniens*.

d) Le décret ne peut enlever que ce que le Droit ecclésiastique a ajouté au droit naturel, « i. e. impedimentum prohibens sponsalium, et dirimens publicæ honestatis. »

2° Voici l'autre opinion :

« Sponsalia nulla, etiam in foro interno. » Donc :

a) Aucune obligation de conscience n'en peut résulter.

b) A fortiori, si la promesse a été simple, sans réciprocité, obligation nulle.

c) Il ne reste que *per accidens* l'obligation de réparer le « damnum materiale proveniens ex deceptione, » surtout « ex prole suscepta. »

Mes fonctions demandent que je résolve ce doute, mais je n'ai pas de lumière sûre. Les avis ne sont pas d'accord.

R. — L'Eglise n'a point le pouvoir d'abroger directement le droit naturel. Néanmoins on s'accorde à lui reconnaître la pleine faculté, dérivée de sa mission surnaturelle, d'atteindre indirectement le droit naturel par voie d'interprétation authentique ; cette faculté, elle l'a maintes fois exercée, ainsi qu'il était nécessaire à sa charge de directrice suprême des consciences, et donc par là-même directrice de la morale humaine tout entière, naturelle et surnaturelle.

Toutes les fois que le législateur ecclésiastique touche à la loi naturelle, c'est un principe absolu qu'on doit restreindre au minimum l'atteinte portée apparemment à cette loi et laisser intacte des obligations fondamentales là où l'Eglise n'a point déclaré vouloir les modifier par voie indirecte d'interprétation.

Dans le cas qui nous est proposé, c'est un contrat naturel qui est en cause : le contrat de fiançailles, contrat promissoire essentiellement constitué par un engagement libre qui doit sous peine d'injustice aboutir à l'accomplissement de la promesse, au mariage.

Or, ce contrat a deux faces très différentes. Par sa face positive ecclésiastique, il a été revêtu de certaines particularités, on lui a annexé certains effets qui n'entraient pas essentiellement dans son pur concept naturel. Ces effets, en tant que supplémentaires pour ainsi dire, se réduisent en substance au droit concédé par le législateur canonique à la partie lésée d'exiger devant les tribunaux ecclésiastiques l'exécution du contrat par certaines voies de procédure déterminées, et à la sanction irritante ou quasi pénale dont le même droit frappe la partie qui prétend rester infidèle à ses engagements. Parmi ces sanctions, la plus saillante est l'*impedimentum dirimens* qui résulte des *sponsalia*.

Or, par une dérogation au droit commun, les *sponsalia* en Espagne sont invalides quand aucun écrit n'est venu les confirmer ; et, de plus, à Rome on a décidé que cette invalidité se rapportait en même temps aux deux fors, externe et interne. Faut-il conclure de là que toute obligation naturelle de justice fondamentale a disparu des *sponsalia*, contractés *sine scripto?* Nullement, du moins à notre avis, et voici nos raisons.

La première n'est autre que le principe essentiel énoncé tout à l'heure. L'Eglise n'abroge pas le droit naturel. Il semble pourtant bien que si rien ne restait en Espagne des obligations du contrat purement naturel de fiançailles, le droit naturel serait substantiellement et directement atteint dans une de ses plus claires exigences. Dirons-nous que l'Eglise a commis un pareil abus de pouvoir ? *Absit !*

Autre raison. Tant que les fiançailles semblaient invalidées seulement au for externe, il n'y avait point de difficulté, le for interne offrant un terrain tout réservé aux obligations de droit naturel. C'est seulement du jour où cette nullité a été étendue même au for interne qu'on s'est pris à hésiter, et le motif pour lequel sans doute on a conclu que toute obligation naturelle avait disparu, c'est la difficulté de comprendre sur quoi cette nullité pouvait bien porter *in foro interno* sinon sur le droit naturel lui-même. Nous allons montrer comment l'invalidation des *sponsalia* canoniques *in foro interno* laisse intact, comme auparavant, le terrain réservé au droit naturel fondamental. .

En langue de droit, for externe veut dire tribunal, juridiction officielle, publicité. Déclarer nulles au for externe les fiançailles canoniques contractées *sine scripto*, c'était donc refuser aux contractants tout concours externe de l'autorité sociale pour leur exécution ; c'était déclarer, en d'autres termes, que le législateur et ses fondés de pouvoir le tiendraient pour nul, n'en accepteraient point la revendication devant leur barre, ne s'en occuperaient enfin pas plus que s'il n'avait en fait jamais existé. De ce chef donc, de pareilles fiançailles *privées*, n'ouvraient plus aucun recours devant la justice officielle ecclésiastique, n'engendraient plus les effets juridiques ordinaires, ne comportaient plus l'empêchement dirimant, etc.

Mais on pouvait se demander si au for interne de la conscience l'empêchement dirimant ne subsistait pas encore, et ce qu'il faudrait penser, toujours *in conscientia*, de celui qui, faussant sa promesse libre, voudrait se marier ou se serait marié avec la sœur de sa fiancée abandonnée. Le for interne n'est pas seulement, comme on se l'imagine parfois, le for de la pénitence, le terrain secret des péchés ; c'est le for privé, individuel, et, d'un mot, tout ce terrain où l'autorité sociale n'a pas à pénétrer avec son appareil judiciaire. En législation ecclésiastique il est des obligations qui pénètrent très bien jusqu'à ce for interne, encore que le for externe s'en désintéresse ou n'y soit pas essentiellement intéressé. Ainsi, au for interne un empêchement dirimant, occulte en fait, quoique public de sa nature, oblige fort bien en conscience. La déclaration de nullité des fiançailles espagnoles au for externe était donc compatible avec la permanence de l'empêchement dirimant obligatoire au for interne; ou, du moins, quoique cette compatibilité fût anormale, il était permis de la supposer possible absolument, et dès lors, il y avait lieu de savoir si Rome avait voulu supprimer sa législation positive des *sponsalia* pour les deux fors à la fois. La réponse affirmative, qu'on pouvait présumer, a tranché le doute. Rien donc ne subsiste, ni pour les tribunaux, ni pour la conscience, de tous les effets et conséquences qui en droit commun positif résultent des fiançailles naturellement valides. Ces effets et conséquences, l'Eglise n'entend plus les annexer, et *publice* et *privatim*, en Espagne, qu'au contrat passé par écrit.

Voilà, croyons-nous, l'interprétation qu'il faut donner de la décision du 5 mai 1901. Si on nous en avait soumis le texte, nous y aurions sans

doute trouvé dans les considérants préparatoires du *dubium*, la confirmation de notre sentiment.

Ceci dit, il reste à conclure que les fiançailles espagnoles, contractées *sine scripto*, restent sous le régime commun du droit naturel, tout comme seraient les fiançailles contractées *entre infidèles* en dehors de toute considération positive d'un droit humain quelconque. On doit donc leur appliquer toutes les règles ordinaires du traité *de Justitia et Jure*.

Pour plus de clarté dans le langage, disons qu'il y a deux sortes de fiancailles : fiançailles naturelles et fiançailles canoniques (celles-ci étant un composé de fiançailles naturelles et d'une addition de droit positif). En Espagne il n'y a plus de fiançailles canoniques — et cela à tout point de vue, au double for externe et interne — que celles qui sont ratifiées par écrit. La partie canonique disparaissant, les fiançailles naturelles restent en Espagne comme partout ailleurs où il y a des hommes, et, parmi ces hommes, des contrats régis de plein droit suprême et fondamental par la loi naturelle.

Que si au lieu de demander : « *Utrum sponsalia sine scripto, in Hispania, sint invalida etiam in foro interno ?* » on avait posé la question ainsi : « *Utrum sponsalia sine scripto, in Hispania, ita sint invalida ut communes de jure naturali obligationes non pariant ?* » nous tenons pour certain que la réponse eût été négative. Inutile maintenant de répondre en détail aux questions proposées ; leur solution résulte assez clairement de tout ce que nous venons de dire.

Q. — Des jeunes gens peuvent-ils toujours, à leur choix, se marier *validement* devant le curé de l'une des localités où les publications de bans sont obligatoires d'après le droit général ou les statuts diocésains ?

Si non, pourquoi des publications qui semblent supposer domicile ou quasi-domicile, de droit ou de fait ?

R. — La question des bans est tout autre que celle de l'assistance valide au mariage. On publie les bans pour arriver à connaître les empêchements ; c'est là leur raison d'être, et comme, en règle assez générale, les futurs sont mieux connus au lieu de leur domicile actuel, c'est là que le droit commun les déclare obligatoires, sans pour cela défendre le moins du monde qu'ils soient publiés ailleurs s'il y a lieu de le faire.

Cette loi a été promulguée au Concile de Trente. Dans ce temps-là les familles émigraient moins qu'aujourd'hui. Les enfants grandissaient auprès de leurs parents, et, pour l'ordinaire, ils se mariaient au lieu de leur vieux domicile familial, toujours ou longtemps conservé. La loi de Trente, exigeant seulement la publication *in propria sponsorum parochia*, était alors suffisante. L'annonce du mariage dans la paroisse où l'un au moins des deux futurs était bien connu pour y avoir été vu et observé depuis de longues années, était un moyen très convenable d'arriver à découvrir les empêchements susceptibles de s'opposer à la validité ou à la licéité de l'union projetée.

Le bouleversement introduit dans les mœurs par la multiplication des échanges sociaux, la facilité des voyages, la désagrégation des groupes familiaux, a eu pour effet de rendre très souvent insuffisante la publication au lieu du domicile actuel occupé par le futur au moment de son mariage. C'est alors que les évêques dans leurs statuts diocésains, conformément d'ailleurs à certaines décisions analogues du Saint-Siège, ont exigé que les bans fussent publiés en plusieurs endroits à la fois, quand le futur n'avait pas résidé au dernier un temps assez long pour y être connu, alors qu'il l'était beaucoup dans des domiciles précédents par lui récemment abandonnés.

Vous voyez par là que la considération du *domicile* n'est pas tout dans l'affaire des bans, tandis qu'elle est essentielle absolument pour la validité du mariage. Les curés de toutes les paroisses où se publie l'annonce d'un même mariage ne sont point par là-même en droit d'y assister canoniquement. Cette fonction est réservée par le Concile de Trente au seul curé ou aux seuls curés des paroisses où les futurs sont domiciliés ou quasi-domiciliés.

Vous dites : « Pourquoi des publications de bans qui semblent supposer domicile ? » Réponse : Domicile ancien et perdu, oui ; domicile actuel, non. Or, c'est le seul domicile ou quasi-domicile actuel qui est nécessaire *ad validitatem*. Quant aux domiciles anciens et abandonnés, on y recourt, encore une fois, parce que les bans ont là plus spécialement leur raison d'être, à défaut d'une résidence suffisamment prolongée au domicile actuel.

On commet parfois dans le clergé des confusions regrettables, faute de bien distinguer ces deux choses : 1° le domicile actuel en tant que fondant le droit exclusif du propre curé à l'assistance au mariage ; 2° le domicile actuel ou passé en tant que fondant la présomption de notoriété des futurs à l'effet de découvrir les empêchements. Le premier est nettement fixé par la législation de droit commun du Concile de Trente ; le second, fixé aussi en principe par le même Concile, est susceptible de variations en vertu même de la faculté large que les Pères de Trente ont laissée aux évêques, d'imposer les publications là où il leur paraîtrait opportun de le faire. Voilà pourquoi les statuts, qui n'avaient pas à toucher au premier point, ont légiféré très diversement suivant les diocèses, sur le second point ; sans parler des publications accidentelles que l'évêque peut fort bien ordonner dans un cas particulier en dehors ou à la place de celles qui sont obligatoires dans les statuts diocésains.

Ajoutons que toute cette matière des bans et du domicile matrimonial a été traitée dans nos statuts français d'une manière un peu défectueuse, à une époque où le droit canonique était moins en honneur chez nous qu'aujourd'hui, et,

disons-le aussi, à une époque où le Saint-Siège n'avait pas précisé encore comme il l'a fait (surtout en 1867) certains *dubia* relatifs à la manière d'entendre la vraie notion canonique du domicile et du quasi-domicile.

Nous avons là-dessus, depuis quelques années, des statuts très bien faits. Parmi les plus récents et les plus remarquables, au point de vue canonique, nous vous conseillons de consulter, si la chose vous intéresse, les statuts de Dijon, de Rouen, du Mans, de Nancy et de Paris.

Q. — Pourriez-vous me dire ce qu'il faut penser de l'indulgence de la Portioncule, que l'on pourrait gagner en portant à son cou *la médaille jubilaire* de saint Benoît? Le R. P. Béringer n'en parle pas dans son *Traité des Indulgences*. Et pourtant cette faveur donnée aux RR. PP. Bénédictins daterait de 1877.

R. — Il y a deux médailles de saint Benoît, l'une ordinaire et l'autre dite jubilaire. Nous allons donner quelques explications sur les deux.

I. Médaille ordinaire. — 1° *Origine.* — De son vivant saint Benoît eut une grande dévotion à la Sainte Croix et s'en servit souvent pour opérer des miracles, mais surtout pour repousser les attaques du malin esprit contre lui et les siens. Une ancienne tradition nous montre la médaille de saint Benoît déjà en usage au VI^e siècle. En tout cas, il est certain qu'elle devint très populaire vers l'an 1050, à la suite de la guérison miraculeuse d'un jeune homme que les sentiments de la foi la plus vive portèrent à toucher pieusement la médaille qui lui était présentée. Ce jeune homme, du nom de Bruno, se fit moine bénédictin, et devint plus tard pape sous le nom de Léon IX et fut mis par l'Eglise au nombre des saints. Telle est l'origine de la médaille ordinaire de saint Benoît.

2° *Description.* — Cette médaille *ordinaire* représente d'un côté l'image de saint Benoît tenant de la main droite la croix, et de la main gauche le livre des Règles avec cette inscription : « *Crux S. P. Benedicti.* » De l'autre côté, il y a une croix ayant aux angles formés par les quatre bras une des quatre mêmes initiales : « C. S. P. B. » Dans les montants de la croix on lit les initiales des mots suivants : « *Crux sancta sit mihi lux, non draco sit mihi dux.* » Les quatorze lettres du cadre signifient : « *Vade retro, Satana; nunquam suade mihi vana. Sunt mala quæ libas. Ipse venena bibas.* »

3° *Indulgences.* — *a) Indulgence plénière :* à l'article de la mort ; aux fêtes de Noël, de l'Epiphanie, de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, de la Sainte Trinité, de la Fête-Dieu, de la Toussaint, et de saint Benoît, à condition qu'au moins une fois par semaine on accomplisse l'une ou l'autre des sept œuvres suivantes : récitation du chapelet, ou des sept psaumes de la pénitence, ou du Bréviaire, ou du Petit Office de la Sainte Vierge, ou de l'Office des morts, ou du psautier ; visite aux prisonniers ou aux malades dans les hôpitaux ; enseignement du catéchisme aux petits enfants ou aux ignorants ; assistance à la sainte messe ou sa célébration.

b) Bénédiction papale le jeudi saint ou le jour de Pâques, moyennant la confession, la communion et la prière aux intentions du Souverain-Pontife, mais sans qu'il soit besoin d'une application spéciale.

4° *Bénédiction.* — Elle peut être donnée par tous les prêtres bénédictins et par les prêtres délégués par les abbés des diverses Congrégations bénédictines [1].

II. Médailles du centenaire. — 1° *Origine.* — Les Bénédictins célébrèrent en 1880 le 14^e centenaire de la naissance de leur saint fondateur et ils firent frapper à cette occasion une médaille dite *jubilaire*.

2° *Description.* — Dans la médaille *jubilaire* on retrouve tout ce qui se rencontre dans la médaille ordinaire, et en plus cette inscription : « *Ejus in obitu nostro præsentia muniamur,* » autour de l'image de saint Benoît. Au dessous de l'image : « *Ex S. M. Cassino* MDCCCLXXX. » Enfin, de l'autre côté, au dessous de la croix, on lit la devise de l'ordre bénédictin : « *Pax.* »

3° *Indulgences.* — Outre toutes les indulgences accordées à la médaille ordinaire, la médaille jubilaire procure en plus aux fidèles une indulgence plénière : *a)* un jour par an à leur choix pour remplacer un pèlerinage au Mont-Cassin ; — *b)* pour la fête de sainte Scolastique, le 10 février; — *c)* pour la fête de saint Benoît, le 21 mars ; — *d)* le jour de la Portioncule : ce jour-là toute personne portant à son cou la médaille jubilaire de saint Benoît peut gagner l'indulgence de la Portioncule dans n'importe quelle église ou oratoire public, sans avoir besoin de se rendre dans une église spéciale, dotée de ce privilège, pourvu qu'elle remplisse les conditions de l'indulgence de la Portioncule ; — *e)* le 1^er octobre, anniversaire de la consécration de la Basilique du Mont-Cassin.

Tous ces privilèges sont parfaitement authentiques et sont consignés dans un bref de Pie IX, daté du 31 août 1877.

4° *Bénédiction.* — Elle peut être donnée par tous les prêtres de l'ordre bénédictin, et par les prêtres délégués par les abbés des diverses Congrégations bénédictines. L'abbé du Mont-Cassin, et lui seul, peut donner la faculté de subdéléguer d'autres prêtres pour bénir cette médaille jubilaire.

Q. — 1° De Rome est venue depuis longtemps la réponse que l'on doit exiger d'un polygame, avant de le baptiser, qu'il se sépare, sinon de fait, au moins de désir, — désir exprimé par une promesse formelle, — des femmes qu'il a en trop.

Le cher *Ami* pourrait-il me dire si cette loi oblige *semper et pro semper ?*

[1] Bref du 12 avril 1902; *Ami,* 1903, p. 93.

Je suppose un polygame de bonne foi sous ce rapport, que je rencontre dans un endroit où l'on ne connaît pas encore les enseignements que nous donnons ici à la mission. Si je prévois qu'il n'acceptera pas cette condition imposée aux polygames, ne pourrais-je pas passer outre ? Je suppose évidemment : 1° que de par ailleurs rien ne manque pour que le baptême soit valide et fructueux ; 2° qu'il soit en danger de mort.

2° Y a-t-il quelque loi positive, semblable à celle dont il est question précédemment, concernant les seconde ou troisième femmes d'un polygame ?

Pratiquement, quand il y a danger de mort, je les baptise hardiment toutes. J'ai pour raisons : 1° leur bonne foi (nos noirs ne réfléchissent guère), 2° l'impossibilité morale d'exiger la séparation.

Fais-je bien ?

R. — Nous ne connaissons de Rome aucune décision positive qui défende de donner le baptême *in articulo mortis* à un polygame de bonne foi dans les conditions dont vous parlez.

Il s'agit de l'article de la mort : ne sortons pas de là. On doit réduire alors à leur absolu minimum les éléments nécessaires au salut. Le fait de la polygamie est-il un obstacle aux dispositions nécessaires et suffisantes *ex parte intellectus et voluntatis*, à la grâce de la justification baptismale ? Non, puisqu'il y a *error* dans l'esprit et *bona fides* dans la volonté. Nulle part le droit positif n'exige l'acte de foi à l'unité du mariage, laquelle d'ailleurs en droit naturel n'appartient qu'à la série des préceptes dits secondaires. Dans le cas proposé, le baptême peut, et donc doit être conféré, toutes précautions prises quant au secret à garder sur la non monition du moribond et pour éviter le scandale que causerait aux fidèles une pareille conduite large s'ils venaient à en être informés.

C'est que, en effet, à l'égard d'un vivant il faudrait raisonner tout différemment. Celui-ci n'est plus comme l'autre déchargé du problème que soulèvent ses relations futures avec son gynécée. Au double point de vue privé et public, la monition s'impose, et aussi le refus du baptême, s'il y a refus de renoncer à la polygamie.

Au point de vue privé, parce que, en principe, il s'agit ici d'une loi naturelle et divine très grave et que, en droit naturel et divin grave, la monition est obligatoire; sans compter le péril très imminent de fautes formelles à redouter pour le jour, prochain évidemment, où le néo-baptisé apprendrait, dans le milieu fidèle qu'il fréquentera, les formelles interdictions que la morale chrétienne a promulguées sur son cas.

Au point de vue public, parce que le scandale serait énorme, inévitable, de voir un polygame baptisé et toléré par les ministres de l'Evangile dans la société chrétienne. La règle est uniforme, absolue, dogmatique au premier chef, pour tout le monde : donc...

Nous n'avons pas à développer ces considérations relatives au néophyte vivant en bonne santé; là n'est point le but de la consultation proposée. Si nous les avons rappelées très brièvement, c'est pour faire voir qu'aucune de ces considérations ne s'impose d'une façon inévitable dans le cas du néophyte qui va mourir, et que le bien essentiel du salut éternel de son âme qui est en jeu l'emporte sur les *maux matériels* que l'on tolère, sans préjudice pour le mourant ni pour le bon ordre public.

Il est tout clair que cette solution radicale bénigne n'aurait plus sa raison d'être si l'on avait affaire à un infidèle déjà passablement instruit, bien disposé, et que l'on présumerait, sur de bonnes raisons, devoir accepter le renoncement, pour l'avenir, à ses femmes non légitimes. La monition alors s'imposerait, ne fût-ce qu'en raison du retour possible à la santé, ou d'une prolongation de maladie qui rendrait possible, soit ce doute *in baptizato* par rapport à sa polygamie, soit le scandale de ceux qui viendraient à savoir que, quoique polygame, il a été baptisé.

Il faudrait aussi, à notre avis, faire la monition si l'on avait des motifs très sérieux de croire que le moribond est, quant à la moralité de sa polygamie, *in fide dubia*. Le problème présenterait alors une difficulté particulière. Nous attendrions que cet état de doute fût certain, afin de ne pas nous exposer sur une simple présomption probable de doute à jeter dans cette âme une lumière dangereuse qui pourrait du coup compromettre irrémédiablement l'œuvre de son salut.

Résumé : il faut baptiser le moribond *in extremis*, sans espoir de retour à la vie, en secret (quitte à publier son baptême après la mort en taisant ou laissant interpréter favorablement la circonstance de la polygamie) ; si l'on craint une indiscrétion, demander au moribond le silence provisoire absolu sur le fait de son baptême, et ne se vanter à personne du baptême conféré en de pareilles conditions.

Que si le mourant ne meurt pas et revient à la vie, il faudra alors *de toute nécessité* prendre des précautions particulières ; maintenir le plus longtemps possible le silence provisoire et arriver — il le faudra bien absolument — à l'instruire sur son cas, à expliquer le pourquoi du baptême conféré en danger de mort imminente sans condition de renoncement à la polygamie, et obtenir de lui à tout prix ce renoncement, faute de quoi on le menacera de l'exclure du rang des fidèles et des bénéfices de sa foi nouvelle. On s'excusera, s'il y a lieu, et devant lui et devant les fidèles, d'avoir donné précipitamment le baptême, parce que le temps matériel aura manqué pour procéder à l'instruction et aux formalités ordinaires ; et si le néo-baptisé, malgré toutes les instructions et admonitions, persiste à rester polygame, on lui refusera la participation publique aux sacrements.

Tout cela est extrêmement grave et difficile. Voilà pourquoi, à moins d'une certitude morale solide de la mort prochaine, le missionnaire fera bien de s'abstenir *jusqu'à la dernière heure*, par crainte précisément des conséquences redoutables d'un baptême administré aussi sommairement.

Pour éviter le mal très particulier et très grave du scandale qui pourrait résulter de ce qu'un *prêtre* serait connu comme ayant consenti à une pratique aussi périlleuse, le mieux à notre avis, dans l'intérêt du moribond et de tout le monde, serait, si possible, de le laisser, secrètement toujours, baptiser au moment critique opportun par une tierce personne bien instruite, dont la responsabilité serait ensuite, publiquement parlant, infiniment moins lourde à porter que celle des missionnaires.

Toutes ces restrictions et explications montrent qu'il faut s'en tenir à la lettre et à l'esprit des décisions romaines, qui imposent la monition ou l'abstention, sauf le cas de dernière extrémité absolue, qu'elles n'ont certainement pas entendu nier dans leur prohibition.

Ajoutons qu'un missionnaire fera toujours bien aussi de suivre là-dessus la pratique qui lui sera recommandée par l'autorité de ses supérieurs, laquelle, quoi qu'il arrive, constitue toujours en fait une garantie suffisante pour sa conscience.

Q. — Quelle est strictement, au for de la conscience, l'obligation des religieuses ayant eu autrefois la faculté d'émettre des vœux solennels (v. g. les Cisterciennes) par rapport au saint office ? Quand elles n'assistent pas au chœur sont-elles tenues, *sub gravi*, à réciter leur office en particulier ? Peuvent-elles être facilement dispensées de l'office *et par qui ?* Quelle est leur obligation par rapport à l'assistance au chœur ?

En général ces religieuses croient être tenues à l'office *sub gravi*. Faut-il les laisser en paix dans leur opinion ?

R. — Les religieuses qui autrefois émettaient des vœux solennels et qui aujourd'hui ne font que des vœux simples par suite de circonstances indépendantes de leur volonté, comme les Cisterciennes, les Dominicaines, etc., en France, ont, nous disent les canonistes, une situation à part dans le droit. On ne peut leur appliquer les dispositions de la bulle *Conditæ*, qui ne regardent que les religieuses à vœux simples, mais on doit leur appliquer la législation des grands ordres, *sauf pour les points sur lesquels il y a eu dérogation du Saint-Siège.*

La S. C. des Evêques et Réguliers, par un décret du 3 mai 1902, vient d'instituer un stade de vœux simples de trois ans avant les vœux solennels, avec des clauses spéciales. Il nous semble que cette législation peut s'appliquer, au moins par analogie, aux religieuses dont nous parlons. A l'art. VII, on lit : « Itemque tenentur choro interesse : quatenus vero legitime impediantur quominus choro intersint, ad privatam officii divini recitationem non obligantur. »

Le 28 juillet 1902, la S. Congrégation a donné une explication authentique de cette clause :

Quid vero si qua a choro abstineat absque legitimo impedimento ? Quæ ita se gerat, negligentiæ notam coram sororibus, et, quod magis est, culpæ maculam coram Deo videtur incurrere. At obligatane erit divinum officium privatim recitare ? — Resp. *Professas votorum simplicium ad recitationem divini officii extra chorum non teneri.*

I. D'après ces documents, on peut ainsi formuler la législation sur ce point de l'obligation de l'office divin chez les religieuses *à vœux simples :*

1° Ces religieuses sont tenues à assister au chœur au même titre que les religieuses à vœux solennels ;

2° Il faut une cause de la même nature que celles qui exemptent les religieuses à vœux solennels pour exempter les religieuses à vœux simples ;

3° L'absence du chœur sans cause légitime constitue une faute devant Dieu ;

4° Il n'y a cependant pas obligation pour ces religieuses de réciter l'office en particulier.

II. D'après les auteurs les plus récents, voici quelle est la législation de l'Eglise relativement à l'office du chœur chez les religieux à *vœux solennels* [1] :

1° Il y a obligation *sub gravi* pour l'ensemble de la communauté de réciter l'office du chœur ; mais, vu les divergences qui existent entre les divers auteurs, il est difficile de voir plus qu'une faute vénielle pour les individus qui, sans motifs légitimes, n'assistent pas au chœur.

2° Parmi les raisons qui peuvent légitimer une absence, on compte :

a) L'*impuissance* : — 1° *physique*, quand un religieux n'est pas à la maison, ou se trouve dans l'impossibilité absolue de se rendre au chœur ; — 2° *morale*, en cas d'infirmités, ou de graves occupations qu'on ne peut laisser, de travaux urgents pour la préparation d'un sermon, etc.

b) La dispense du supérieur. En vertu d'une concession pontificale, Clément VIII, par le décret *Nullus omnino*, restreint les pouvoirs de dispense des supérieurs aux cas suivants : 1° pour un religieux qui est actuellement occupé à remplir un devoir de sa charge ; — 2° pour les professeurs et les prédicateurs aux jours où ils prêchent ou donnent leurs leçons ; — 3° pour les malades, les étudiants et les écrivains.

Dès lors que l'ensemble des auteurs ne voit qu'une faute vénielle pour un manquement au chœur sans motif légitime, il nous semble utile de donner l'enseignement de l'Eglise aux personnes dont vous parlez. Il ne faut pas, sous prétexte du plus parfait, laisser croire à une obligation grave, quand une opinion sérieuse n'y voit qu'une obligation vénielle. La vérité avant tout : si les personnes en jeu veulent se lier davantage, il leur reste le vœu particulier, et cela suffit pour aller au plus parfait.

Q. — Le cher *Ami* pourrait-il me donner la vraie doctrine sur le vœu simple de pauvreté dans les ordres réguliers ? Notamment, le novice est-il obligé avant l'émission des vœux simples de disposer des revenus

[1] Piat, *Prælectiones*, t. I, p. 314.

de ses biens en faveur d'une autre personne, ou bien peut-il les ajouter à son capital ?

R. — Pour les Ordres réguliers d'*hommes*, la question est résolue par l'article IX du décret du 12 juin 1858 :

IX. Professi votorum simplicium dominium *radicale*, uti aiunt, suorum bonorum retinere poterunt, sed eis omnino interdicta est eorum *administratio*, et redditi tuum *erogatio* atque *usus*. Debent propterea ante professionem votorum simplicium cedere pro tempore, quo in eadem votorum simplicium professione permanserint, administrationem, usumfructum, et usum quibus eis placuerit, ac etiam suo Ordini, si ita pro eorum libitu existimaverint [1].

Pour les Ordres réguliers de *femmes*, la question est résolue par l'article XI du décret du 3 mai 1902, qui impose les vœux simples. Elle l'est de la même manière que pour les Ordres d'hommes, sauf les deux additions suivantes, qui ne changent rien au sens général :

« Professæ... retinent *radicale*... dominium, de quo definitive disponere non poterunt, nisi intra duos menses proxime præcedentes professionem solemnem... » — Et, à la fin, on leur permet de céder l'administration, l'usufruit et l'usage des revenus « etiam suo Ordini seu monasterio, quatenus ex hujus parte nihil obstet et ipsæ plena libertate id opportunum existimaverint. »

Il résulte de ces textes que le novice est *obligé* de céder à d'autres *administrationem, usumfructum et usum*. De la sorte les *revenus* ne lui appartiennent pas et il ne peut en aucune manière *exiger* qu'ils soient ajoutés au capital, parce que ce serait en réserver l'usage.

Cependant aucune loi n'empêche l'individu chargé d'administrer les revenus, de les ajouter au capital par une *donation gratuite*, qui est un mode légitime d'acquérir, prévu par l'article XI du décret du 3 mai 1902 : « Quod si tempore durante votorum simplicium alia bona legitimo titulo eis obvenerint, eorum quidem dominium radicale acquirunt, sed administrationem, usumfructum et usum cedere *quamprimum* debent. »

Q. — Abonné à l'*Ami du Clergé*, je viens vous demander de bien vouloir me permettre de vous présenter quelques doutes, afin de pouvoir me fixer au juste. C'est à propos de la sanctification du dimanche par les catéchistes qui sont tout à fait loin de la mission.

Plusieurs catéchistes se trouvent placés à 8 jours de marche de la mission : ils viennent seulement à la mission les jours de grande fête, comme Noël, Pâques, l'Assomption. Le missionnaire avant leur départ leur donne sur un papier tous les jours écrits, quelquefois un calendrier quand il en a, le dimanche en plus grosses lettres. Ils n'auront qu'à effacer chaque soir et ainsi ils sauront inévitablement que tel jour c'est dimanche. Mais la pauvre nature humaine est là, et s'il y a un pays où elle est toute-puissante, c'est bien ici chez nos pauvres noirs. Un soir il oublie d'effacer ; le lendemain il apprend qu'il y a un moribond à deux jours de chez lui, il y va. Au bout de ce temps il arrive fatigué, se couche et le lendemain il pense à son calendrier. Quel jour suis-je aujourd'hui ? Il ne se le rappelle plus ; depuis combien de jours a-t-il cessé d'effacer pour arriver à connaitre que tel jour est dimanche, il ne se le rappelle plus. D'où lui vient ce doute : quand est-ce dimanche ? est-ce aujourd'hui, est-ce demain ou bien était-ce hier ? Il ne se le rappelle plus ; alors adieu calendrier, et les jours de dimanche ; il ne s'en occupe plus. Plus de sanctification du dimanche par les prières prescrites par le vicaire apostolique pour remplacer la messe ; plus d'abstinence régulière le vendredi et le samedi. Enfin arrive Pâques, ce jour-là il se le rappelle à cause de la lune. Je suis parti à telle lune, à telle autre il faut que je retourne. On lui demande : Combien de fois as-tu sanctifié le dimanche ? as-tu réuni tes néophytes ? as-tu été été régulier à l'abstinence le vendredi et samedi ? Il répond : J'ai sanctifié deux dimanches, après j'ai perdu le jour et je ne me suis plus inquiété de rien. Les uns disent qu'il n'est tenu à rien après avoir perdu le jour exact du dimanche, les autres disent qu'il doit se former la conscience, prendre le jour qu'il croit être dimanche, le sanctifier et de là établir le vendredi et le samedi. D'où ces différents doutes :

1° Peut-on soutenir qu'à cause des difficultés que l'on rencontre à connaitre le jour du dimanche on n'est tenu à rien ?

2° En admettant qu'il ait perdu le jour du dimanche, est-il exempt de tout jeûne s'il y en a à observer et de toute abstinence ?

3° Est-il tenu de sanctifier le jour qu'il croit être dimanche, quoiqu'il soit douteux ?

4° Le précepte de la sanctification du dimanche est-il attaché au jour du dimanche en tant qu'il est dimanche ou bien à ce qu'une fois par semaine on doit d'une façon toute particulière prier Dieu ?

5° Par le fait même qu'il ne connait plus les jours, est-il exempt de toute abstinence ?

6° Les noirs, surtout ceux qui sont loin dans l'intérieur, en général n'ont pas toujours de la viande ou du poisson à manger avec leur manioc de banane qui remplace pour eux le pain : si un vendredi ou samedi, ou pendant le carême, un homme du village vient à tuer une antilope, les chrétiens peuvent-ils manger de la viande sous prétexte qu'ils en ont rarement ?

R. — Voilà un cas bien original et probablement assez rare, et inédit. Essayons de le résoudre, non d'après les autorités morales qui ne le soupçonnent même pas, mais d'après les principes généraux de la doctrine chrétienne. L'obligation du dimanche et du vendredi n'est, à notre avis, ni *absolument* annexée au jour, ni *absolument* urgente pour la semaine en tant que telle. Cet *absolument* a besoin de commentaire, expliquons-nous.

L'esprit de la loi, ou si l'on veut le but visé par le législateur, a été de consacrer *un jour par semaine* au culte divin et un *autre jour par semaine* à la mortification. Voilà assurément la base intentionnelle du précepte. L'Eglise, là-dessus, pour ne point laisser une pareille chose indéterminée, a fixé les jours du dimanche (transformation de l'ancien sabbat juif) et du vendredi. Il est certain que l'obligation tombe bien sur ces jours-là et nullement sur les autres. Point de difficulté donc là où l'on sait quand tombent le dimanche et le vendredi.

Mais, si le calendrier vient à faire défaut, s'ensuit-il que tout calendrier est impossible, et qu'un chrétien pourra pendant toute une longue période de temps, se considérer comme exempt des lois du dimanche et du vendredi, uniquement parce qu'il

[1] Bizarri, *Collectanea*, p. 856.

a perdu le point de repère qui lui permettrait d'accorder la suite de ses journées avec celles des pays civilisés ? Nous ne le croyons pas.

La détermination objective prochaine et normale de la matière du précepte lui fait défaut, mais non pas toute détermination. Il peut compter une série de 7 jours, mettre son dimanche le 8e et son vendredi cinq jours après. Il remplit ainsi la substance du précepte quoique d'une manière accidentelle, peut-être erronée dans sa comparaison avec ce qui se passe parmi les gens qui ont le bénéfice d'un calendrier bien réglé. Cela revient à dire, en somme, que la loi oblige périodiquement tous les huit jours, quelque soit le point de départ de la série continue des semaines.

Pour soutenir que l'obligation cesse avec la perte du calendrier, il faudrait démontrer que ce n'est pas *primario* à un jour par semaine et *secundario* à tel jour, mais, au contraire, *primario* à tel jour et *secundario* à un jour par semaine, que la loi est annexée ; et démontrer aussi, par là-même, que le *dubium* portant sur la notion exacte de tel jour fait disparaître le précepte pour une série de semaines indéfinie jusqu'à ce qu'on ait pu retrouver avec certitude la fixation du dimanche perdu ; ce qui nous paraît bien exorbitant, fort difficile à établir.

Voilà pour la réponse à vos cinq premières questions. A votre place, nous préviendrions les catéchistes qu'ils aient en pareil cas à compter sur leurs doigts jusqu'à 7 et à se faire ainsi provisoirement des semaines avec sanctification et abstinence périodiques régulières, jusqu'à ce qu'ils retrouvent l'occasion de rentrer dans l'ordre. Et si, cette occasion étant trouvée, il arrivait que le dimanche et le vendredi vrais dussent coïncider à très peu de jours près avec leurs dimanches et vendredis fictifs, nous les tiendrions pour exempts d'observer la loi d'après le calendrier normal, la volonté de l'Eglise n'étant point d'y assujettir qui que soit à raison de deux fois dans l'espace d'une semaine.

Votre 6e question touche une difficulté d'un tout autre genre, beaucoup plus facile à trancher d'après les règles générales de la théologie morale. Accidentellement, chacun sait cela, la loi d'abstinence peut être suspendue quand une raison grave motive cette suspension, quand son observation doit entraîner un *magnum incommodum*. Toute la question revient donc à décider si la circonstance fortuite d'une chasse heureuse à l'antilope est une raison grave de permettre le gras en un jour ou en des jours défendus, à des gens qui ont rarement l'occasion de manger de la viande. *Salvo periculo scandali*, et à la condition de bien former la conscience de ces pauvres gens, nous inclinerions pour l'affirmative, dans les chrétientés surtout où cette exception tout à fait accidentelle ne serait pas pour diminuer la ferveur habituelle qu'on apporte à l'observation rigoureuse des commandements de l'Eglise. Encore faudrait-il que cette consommation de viande ne fût pas prise comme un régal, mais comme une alimentation très utile qu'on saisit au passage, faute de pouvoir la réserver à un jour permis.

Mais, hâtons-nous de le dire, c'est là avant tout une affaire de prudence pratique, à apprécier d'après des circonstances infiniment variables suivant la diversité des personnes, des temps et des milieux. Aussi ne proposons-nous notre sentiment qu'avec précautions et sous réserve du jugement différent que pourrait suggérer aux missionnaires l'analyse pratique et détaillée des cas où ils ont à se prononcer pour ou contre l'observance du précepte.

Q. — Il y a eu dernièrement un décret de la S. C. I. pour la prière indulgenciée : *O bone et dulcissime Jesu*. Quels sont les changements que ce décret a ordonné de faire ? Un prédicateur de retraite ecclésiastique, me dit-on, a enseigné *ex cathedra* que sous peine de ne pas gagner l'indulgence, il fallait dire : « ...quod jam in ore ponebat *tuo* David Propheta de te, » et non : « quod jam in ore ponebat *suo*, » selon le texte qui se trouve dans les bréviaires même récents, revus par quelque secrétaire S. C. R. et comme le sens semble le demander. L'*Ami* pourrait-il me renseigner ?

R. — Nous avons traité la question *ex professo* en 1896, p. 824. Il ne s'est produit depuis ce moment aucun document nouveau nous obligeant à modifier notre enseignement. En voici un court résumé pour nos nouveaux abonnés.

Désormais, dans tous les livres où l'on imprime le texte latin, on doit mettre *ore tuo* sous peine de se voir refuser l'*imprimatur* par l'évêque diocésain. De même, celui qui récite cette prière dans le texte latin doit s'efforcer de dire *ore tuo*, sans quoi il pourra être taxé de manque de respect envers la S. Congrégation des Indulgences, qui a jugé la correction nécessaire.

Mais étant donné qu'une personne, soit par inadvertance, soit par ignorance, soit même par esprit de contradiction, s'obstine à réciter l'ancienne leçon *in ore suo*, perdra-t-elle les indulgences ?

Dans une réponse à cette question posée dans le *Canoniste contemporain*, M. Boudinhon se prononce pour la négative, en s'appuyant sur la règle de droit, applicable aussi en matière d'indulgences : *Parum pro nihilo reputatur*. « Ce n'est pas là, dit-il, un changement notable qui altère sensiblement la signification de la prière, ni le sens de la phrase... En résumé, bien qu'il y ait obligation certaine de se conformer au texte officiellement approuvé, il serait exagéré de conclure qu'on n'a pas gagné les indulgences pour cette inexactitude [1]. »

Q. — L'*Ami du Clergé* n'ignore sans doute pas cette pratique admise dans beaucoup de pensionnats de jeunes filles.

On donne aux plus jeunes enfants de *petites mamans*, choisies parmi les élèves les plus âgées. Ou bien celles-ci sont chargées de rendre quelques services à leurs

[1] *Canoniste*, 1895, p. 119.

petites protégées, par exemple les habiller ; ou bien elles remplissent simplement auprès d'elles le rôle d'amies et de compagnes en récréation et en promenade.

Les bonnes religieuses qui permettent cela ne favorisent-elles pas les amitiés particulières, et par là-même n'exposent-elles pas à de grands dangers la vertu des protectrices et des protégées ?

R. — Oui et non ; cela dépend évidemment des milieux et des personnes. Le procédé, en soi, n'a rien de choquant ni qui puisse *a priori* beaucoup inquiéter, s'il est pratiqué avec prudence sous l'œil et la direction intelligents de maîtresses avisées. Il rend d'incontestables services. Les abus qui s'y peuvent glisser ne sont point une raison de le supprimer là où il existe, à moins — ce qui est bien rare — qu'il n'y ait vraiment, de par l'expérience, une présomption fondée de *periculum commune*.

Ce sera perpétuellement le danger de tous les genres d'internat pour les enfants, que le rapprochement familier qui les expose fatalement à dépasser la mesure dans l'ordre des expansions affectives. Ce danger a, il est vrai, sa contre-partie dans l'avantage que retirent les enfants, pour la formation de leur caractère, de ce frottement social qui seul est capable d'arrondir des angles fâcheux, de faire disparaître des aspérités préjudiciables à la vie de l'avenir. Malgré cela, et pour beaucoup d'autres bonnes raisons encore, on peut se demander si, tout bien pesé, les inconvénients du régime de l'internat ne l'emportent pas sur ses avantages. Beaucoup d'excellents esprits inclinent vers l'affirmative, en nos temps surtout où les bonnes garanties morales et chrétiennes de l'éducation en commun tendent de plus en plus à disparaître.

Mais ce n'est pas la « question de l'internat » que nous avons pour le moment à résoudre. Nous y avons fait allusion parce qu'il explique déjà suffisamment par lui-même cette misère des « amitiés particulières. » Le procédé des « mamans » ajoute bien un peu au péril, c'est vrai. Mais ajoute-t-il beaucoup ? Nous savons des directrices de pensionnats de jeunes filles qui répondent *non*, alors que d'autres, au contraire, blâment ce système comme inutilement périlleux. Dans les maisons très chrétiennes, où le personnel enseignant, trié sur le volet, présente toutes les garanties désirables de perspicacité et de zèle vertueux, nous n'y verrions point d'inconvénient sérieux. En dehors de cette hypothèse, nous avouons que nous serions plutôt porté à le juger sévèrement comme présentant une opportunité assez problématique à côté de très sérieux inconvénients. Mais c'est là, encore une fois, une appréciation que nous ne formulons point en manière de règle générale. Sur le terrain pédagogique, comme sur tous autres où la morale se trouve intéressée, la résolution casuistique des questions de ce genre est avant tout subordonnée à la considération, très variable, des circonstances de temps, de lieu et de personnes, tant du côté des enfants que du côté des maîtresses et des règlements généraux des établissements.

Q. — L'*Ami du Clergé* est prié de vouloir bien me renseigner si les statues représentant le Saint Cœur de Marie et Notre-Dame des Victoires concernent le même mystère, de sorte qu'il soit défendu d'avoir les deux statues dans une église ?

R. — L'Eglise voit une différence entre le Saint Cœur de Marie et Notre-Dame des Victoires, puisqu'elle enrichit d'indulgences spéciales l'une et l'autre de ces dévotions, comme on peut le voir dans la *Raccoltà* et le catalogue des Indulgences de l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires.

De fait, l'archiconfrérie vise plus spécialement la conversion des pécheurs par le Saint Cœur de Marie, tandis que la dévotion au Saint Cœur de Marie prise en général a pour but d'honorer les vertus que la sainte Vierge a pratiquées.

Q. — Un pénitent qui s'accuse d'une confession sacrilège doit-il dire par exemple : « J'ai menti plusieurs fois (en indiquant le nombre) à mon confesseur... J'ai caché des fautes ? »

Ou bien suffit-il de dire, sans indiquer les mensonges et la dissimulation : « J'ai fait une confession sacrilège, » sauf bien entendu à refaire l'accusation des fautes ?

Chaque mensonge est-il un sacrilège ?

R. — Il n'y a ici aucune difficulté sérieuse. D'après le Concile de Trente, on ne peut être obligé d'accuser que les péchés mortels avec leur nombre et les circonstances qui en changent l'espèce. Il suffit donc ici de dire : « J'ai fait une confession sacrilège, ou deux, ou trois, etc., » s'il y en avait eu plusieurs, et d'accuser ensuite tous les péchés mortels commis depuis la dernière bonne confession. Que l'on ait caché une ou plusieurs fautes, ou même qu'on ait nié positivement les avoir commises, le tout se termine à l'absolution reçue d'une manière sacrilège et ne fait qu'un avec elle, et par là-même ne constitue qu'un seul péché mortel.

En bien des circonstances il pourrait être mieux, surtout pour la direction et l'amendement, de donner quelques détails, de dire par exemple : « Je n'ai pas osé dire tel péché à confesse et encore tel autre ; j'ai même été interrogé et j'ai répondu : *non*, quand j'aurais dû dire : *oui*. » Mais il n'y a pas obligation.

Q. — Nos statuts s'expriment ainsi *(de Sacerdote in peccato turpi complice) :*

« ...3° qui vero *post* sacerdotium lapsus est, ne confessiones complicis in posterum excipiat præterquam in vitæ discrimine, *omnino vetamus*, nisi de nostra expressa licentia. — Si tamen gravis infamia aut grave scandalum prudenter timeatur, pro una vice absolvere potest *modo non agatur de peccato complicitatis.* Postea *ad Nos recurret.* »

Igitur ex statutis nostris sacerdos qui cum muliere peccavit illam in confessione nunquam audire potest.

1° Si illam in confessione audiat, quodnam peccatum committat (veniale vel mortale) ? Suppono mulierem pec-

catum suum turpe alii sacerdoti confessam fuisse et ab ipso absolutionem recepisse.

3° Quomodo practice ad Episcopum recurrere potest ? Impossibile videtur quod sacerdos dicat : « Cum muliere peccavi, da mihi licentiam... »

R. — Certe non satis accurate proposita videtur hæc statutorum præscriptio, saltem quod spectat recursum ad Episcopum. Ille quidem prohibere valet ne sacerdos complicem (ab alio, ut patet, absolutam quoad peccatum complicitatis) in confessione audiat. Imo hæc agendi ratio ab ipsa S. Pœnitentiaria solet injungi in libello responsorio ad petitionem absolutionis censuræ quæ forte ex hoc capite fuerit incursa.

Atvero, quemadmodum Pœnitentiaria non exigit ut sibi nomen delinquentis aperiatur, ne quis propriam suam infamiam cogatur palam confiteri, ita nec Episcopus id debet expostulare, nec, utique, si diligenter advertas litteram statutorum, expostulat. Recursus enim ad superiorem, in materiis fori interni et sacramentalis, bene intelligitur mediatus, videlicet sub ficto nomine : Titius, Sempronius... ; et generatim per confessarium delinquentis perficitur. Stat ideo obligatio recurrendi simul cum custodia debita secreti.

Et sic videtur singulis propositis quæstionibus esse respondendum.

Q. — Du vin blanc auquel on a ajouté du sucre pour favoriser son ébullition, environ 20 grammes par litre, peut-il être employé licitement pour la messe ?

R. — Certainement non. Mais, comme la validité ne serait pas compromise, il pourrait se faire, par accident, à défaut d'autre vin entièrement pur, qu'on pût sans péché se servir de ce vin.

LITURGIE

Q. — L'an 1890, à la page 285, votre *Ami*, commentant le décret « *Altero nunc,* » enseignait que la messe votive du Sacré-Cœur pouvait être dite ou chantée tous les vendredis, dans les églises où se faisaient les exercices ordinaires du Sacré-Cœur.

L'an 1900, à la page 800, le même *Ami*, commentant le même décret « *Altero nunc,* » n'accorde qu'au premier vendredi de chaque mois la faveur de la messe votive du Sacré-Cœur.

De ces deux doctrines, laquelle est la bonne ? Probablement la dernière : on s'assagit toujours avec l'âge. Mais qui nous l'assure ? Vous avez dû avoir de sérieuses raisons, des décrets peut-être, pour baser votre première opinion. Si non, pourquoi ne pas vous accuser, avec toute l'humilité d'un français, que vous avez fait erreur d'abord ? Voilà qui ne laisserait plus aucun doute sur la matière dans l'esprit de ceux qui se donnent le plaisir de vous lire.

R. — Dans la réponse de 1890, p. 285, il est ouvertement supposé qu'il ne s'agit que des premiers vendredis du mois, comme le porte la question à laquelle il est répondu. Voyez d'ailleurs une réponse analogue, même année, p. 653 ; conférez les réponses ad I, ad IV, ad V : vous comprendrez que vous avez été trop précipité à nous attribuer ce que nous n'avons pas dit. Est-ce que la *furia francese* aurait traversé les vastes mers avec la race ? Notre excellent confrère canadien nous le donnerait à penser.

Q. — Un confrère me dit que le premier vendredi du mois, un seul prêtre par église peut jouir du privilège de dire la messe votive du Sacré-Cœur ; dans les communautés religieuses, un seul religieux ou un seul aumônier ; dans les cathédrales, l'un des chanoines seulement ou l'un des vicaires.

Qu'en est-il réellement ? Et cette condition est-elle bien dans le décret relatif à la messe votive du Sacré-Cœur ?

R. — Votre confrère est absolument dans le vrai. Tous les décrets concernant le Sacré-Cœur parlent au singulier de la messe votive concédée par Léon XIII, et demandent qu'on y joigne quelque exercice en l'honneur du Saint-Sacrement. Il faudrait donc que le jour admît les messes votives privées, pour que les autres prêtres de la même église puissent dire eux-mêmes la messe du Sacré-Cœur, et encore ce serait avec trois oraisons et sans *Gloria* ni *Credo*.

Q. — Quand on apprend la mort d'un ami, d'un confrère, on peut célébrer une messe solennelle de *Requiem* avec une seule oraison, et le *Dies iræ*. Mais la messe *basse privée*, célébrée par chacun des prêtres d'une communauté, jouit-elle du même privilège, soit pour les jours où l'on peut dire la messe de *Requiem*, soit pour le nombre des oraisons ?

R. — La messe basse privée de *Requiem*, quand on apprend la nouvelle de la mort d'un ami ou d'un confrère, n'est permise que si le jour admet les messes votives, et dans ce cas il n'y a qu'une oraison et l'on dit le *Dies iræ*. Mais s'il n'admet pas les messes de *Requiem*, on ne la transfère pas et l'on ne pourra plus dire que la messe quotidienne à un jour libre, avec trois oraisons. (Cf. *Ami*, 1901, p. 942).

Q. — Nous lisons dans l'Ordo diocésain : « In sacellis privatis sepulchretorum ac oratoriis publicis cœmeteriorum, missæ lectæ de Requie permittuntur quidem in festis ritus duplicis major. vel minor. »

Se basant sur cette note, un prêtre desservant une chapelle où se trouve un caveau de famille prétend pouvoir y célébrer la messe de *Requiem* les jours de fête double-majeure ou simplement double, non seulement lorsqu'il célèbre pour les défunts dont les corps se trouvent dans cette chapelle, mais même pour tout autre mort. A-t-il raison ?

R. — Nous croyons que ce prêtre a tort. Interprétant en effet le décret du 19 mai 1896 qui autorise ces messes privées de *Requiem* et dans les chapelles sépulcrales et dans les oratoires publics et privés, moyennant certaines conditions, la Congrégation a déclaré que pour jouir de ce privilège il fallait dire la messe pour le défunt dont le cadavre est véritablement là, ou censé présent. (S. R. C., 12 janv. 1897, n. 3944, ad 4).

Q. — Doit-on allumer une lampe devant le Saint-Sacrement déposé durant la nuit dans une cachette pour le soustraire aux profanations ? Le faire, c'est, il me semble, révéler aux malfaiteurs la cachette et la présence de la Sainte Réserve.

R. — Les auteurs n'ont pas encore traité cette question. Mais nous croyons qu'une lampe doit brûler dans le lieu où est déposé le Saint-Sacrement. L'or et l'argent des ciboires où il repose exposent certainement les saintes espèces à la rapacité des voleurs, et cependant Rome défend de se contenter d'un corporal pour les conserver la nuit. (S. R. C., 17 fév. 1881, n. 3527). De plus, la lampe n'indique pas d'une façon précise où est le Saint-Sacrement, comme s'il s'agissait du tabernacle. Enfin, l'esprit de l'Eglise veut que la crainte des voleurs ne nuise aucunement au respect et à la révérence dus à Notre-Seigneur.

Q. — 1° D'après Marc (1544, 2°), il est permis au prêtre portant le saint Viatique d'aller à cheval, *in equo mansueto*. Pourrait-il user de la bicyclette ?

2° L'*Ami*, 1901, p. 204, col. 1, à propos des trois messes de Noël, veut-il dire que les curés doivent appliquer la messe de minuit *pro populo ?* Et ne peuvent-ils pas célébrer les deux premières messes à une intention rétribuée, réservant la grand'messe du jour *pro populo ?*

De même, en cas de binage, est-ce toujours la première messe qui doit être dite *pro populo ?* Et quand la seconde messe est la messe chantée et aussi messe de paroisse, n'est-ce pas elle qu'il faut appliquer pour la paroisse, en célébrant la première pour une intention particulière ?

R. — Ad I. *En règle générale*, un prêtre ne peut pas plus porter le saint Viatique à bicyclette qu'il ne peut le porter à cheval, même *in equo mansueto* ; car cette manière de faire est incompatible avec le cérémonial ordinaire imposé par l'Eglise et décrit dans le Rituel, tit. IV, chap. IV, n. 6 à 10, et il y a de plus à craindre malgré tout qu'on ne tombe à terre et que cette chute ne porte plus ou moins atteinte au respect dû au Saint-Sacrement.

Mais *dans un cas particulier*, soit que le chemin soit long et difficile, soit que l'on craigne de ne pas arriver à temps, le Rituel permettant de déroger à ce cérémonial et de se rendre à cheval près d'un malade avec le Saint-Sacrement placé dans une custode, renfermée elle-même dans une bourse bien close, supendue au cou et fortement attachée pour qu'elle ne puisse tomber, et surtout que l'hostie ne puisse sortir de la custode [1], nous ne voyons pas ce qui empêcherait en pareil cas d'user de la bicyclette, si elle n'est pas proscrite toutefois dans le diocèse, et si l'on est suffisamment expert et qu'on prenne toutes les précautions désirables pour éviter le danger toujours possible d'une chute facilement mortelle. Il ne saurait y avoir scandale ou plutôt étonnement pour les fidèles en pareille circonstance, puisqu'il s'agit de remplir un devoir urgent du ministère.

Ad II. Le contexte indique suffisamment que l'*Ami* n'entend pas obliger le curé à appliquer la première messe à sa paroisse, les jours où il en dit plusieurs. Il suffit qu'il en dise une, celle qu'il choisira, pour ses paroissiens, et la croyance où sont les fidèles que la messe paroissiale est appliquée toujours à leur intention, n'est pas une raison suffisante pour que le curé, qui ne chante pas la messe, fasse dire la messe *pro populo* par celui qui la chante. La Congrégation, le 9 avril 1881, a refusé un indult qu'on demandait en ce sens-là.

Toutefois, il est tout naturel que le curé disant la messe paroissiale l'applique à son peuple, et c'est celle-là qu'il devra préférer, toutes les fois qu'il la célébrera dans sa *propre* église, surtout lorsqu'il est bineur.

Q. — 1° La ville de X... a un patron qui est en même temps titulaire de son église. La fête tombe le 1er octobre. Il s'ensuit que la solennité coïncide avec la fête du saint Rosaire. Faut-il, dans cette église, renvoyer au 2e dimanche d'octobre la solennité et, suivant le cas, la fête même du saint Rosaire ?

2° La même ville possède un hôpital dont la chapelle est consacrée. On y célèbre la fête avec octave du patron local, mais est-on tenu, comme à la paroisse, à la solennité du dimanche suivant et à renvoyer ou supprimer celle du saint Rosaire ? La coutume, dans cette chapelle, est de ne chanter la messe que les jours de grande fête et les premiers dimanches de chaque mois.

3° L'aumônier, suivant la doctrine récemment enseignée dans l'*Ami*, p. 841, ne tient plus compte, dans son office, du titulaire de sa chapelle. Est-ce bien ?

R. — Ad I. On n'a jamais à renvoyer la solennité, ni la fête du saint Rosaire, au 2e dimanche d'octobre. En effet, si le 1er octobre tombe un dimanche, la fête du saint Rosaire coïncidant cette année-là avec votre patron, on la transfère au premier jour libre selon les Rubriques, vu qu'elle ne jouit d'aucun privilège. Mais sa solennité ? Elle n'a rien de plus à démêler avec le 2e dimanche d'octobre, puisqu'elle ne fait point partie de celles qu'on célèbre pour le peuple le dimanche suivant. — Si votre patron arrive en semaine, la solennité du Rosaire se célébrera à l'office comme d'habitude le 1er dimanche d'octobre ; il y aura chez vous une messe solennelle du patron pour les fidèles, et toutes les autres messes, s'il y a d'autres prêtres, seront également du Rosaire. Vous voyez donc que les translations diverses que vous supposiez devoir se faire ne peuvent même pas se rencontrer.

Ad II. La solution est la même pour la chapelle de l'hôpital que pour l'église paroissiale, car le patron de lieu oblige dans toutes les églises et chapelles du territoire.

Dans le premier cas, aucune hésitation n'est possible ; et dans le second, du moment que l'on chante la messe dans la chapelle toutes les grandes fêtes et les premiers dimanches du mois, il n'y manque rien pour que vous puissiez y chanter aussi la messe du patron pour le peuple. Cf. 22 juil. 1848, n. 2974, ad 4, qui le permet, *dum-*

[1] Rituel, Tit. IV, chap. IV, n. 10 *in fine ;* S. R. C., 23 mai 1846, n. 2908 ; 12 janv. 1878, n. 3438, ad 7 ; S. Lig., lib. VI, n. 243.